

---

## De quelques formes de présence du marxisme en anthropologie

*About a few forms of presence of Marxism in anthropology*

*Von einigen Formen der Präsenz des Marxismus in der Anthropologie*

**Noël Barbe**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2720>

DOI : [10.4000/leportique.2720](https://doi.org/10.4000/leportique.2720)

ISSN : 1777-5280

### Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

### Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2014

ISSN : 1283-8594

### Référence électronique

Noël Barbe, « De quelques formes de présence du marxisme en anthropologie », *Le Portique* [En ligne], 32 | 2014, document 4, mis en ligne le 05 février 2016, consulté le 25 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2720> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.2720>

---

Ce document a été généré automatiquement le 25 mars 2021.

Tous droits réservés

---

# De quelques formes de présence du marxisme en anthropologie

*About a few forms of presence of Marxism in anthropology*

*Von einigen Formen der Präsenz des Marxismus in der Anthropologie*

Noël Barbe

---

- 1 Au début des années soixante, en France, une nouvelle anthropologie marxiste semble se développer<sup>1</sup>, revenant sur et discutant de concepts marxistes, de leurs valeurs heuristique et descriptive, tel le mode de production asiatique, en inventant de nouveaux, par exemple le mode de production lignager.
- 2 Il ne s'agira pas, dans cette note de recherche, de discuter du bien-fondé de ses thèses, de donner raison à l'un ou à l'autre. Dilatant un peu le champ chronologique, nous tenterons de saisir des formes de présence du marxisme dans l'anthropologie, c'est-à-dire les façons dont il y intervient, les adaptations qui en sont faites, ou encore la manière dont il a pu être perçu au sein de la discipline. Sans souci d'exhaustivité, ce sont cinq figures que l'on peut mettre en avant : la qualification et la constitution d'ancêtres communs, la remise en ordre des systèmes de causalité, les tentatives de disciplinarisation autour du bon usage des concepts, la pluralité des Marx et enfin le marxisme pour partie ou totalité disqualifié<sup>2</sup>.

## 1. Qualifier Morgan ou s'intégrer dans l'histoire de la discipline.

- 3 En 1877, Lewis Morgan publie *Ancien Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through barbarism, to Civilization*. Maximilien Rubel dans son édition des œuvres de Marx note que ce livre a été « une des dernières lectures de Marx »<sup>3</sup>, prenant des notes dans un cahier de près de cent pages qui, de plus, contient des extraits d'autres ouvrages comme ceux de Maine, Phear, Maine ou Lubbock. Elles ont été publiées en 1972 sur la suggestion de Karl Kosch. Leur éditeur remarque : « Among the

most important of the materials left unpublished by Karl Marx is the body of his ethnological excerpts and commentaries compiled during the period 1880-1882 »<sup>4</sup>.

- 4 On le sait, Friedrich Engels utilisera ses notes pour écrire *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, en 1884. Dans la préface à cette première édition, il introduit à ce rapport à Marx, et de Marx à Morgan :

Les chapitres qui suivent constituent, pour ainsi dire, l'exécution d'un testament. Nul autre que Karl Marx lui-même ne s'était réservé d'exposer les conclusions des recherches de Morgan, en liaison avec les résultats de sa propre – et je puis dire, dans une certaine mesure, de notre – étude matérialiste de l'histoire, et d'en éclairer enfin toute l'importance. En effet, en Amérique, Morgan avait redécouvert, à sa façon, la conception matérialiste de l'histoire, découverte par Marx il y a quarante ans, et celle-ci l'avait conduit, à propos de la comparaison entre la barbarie et la civilisation, aux mêmes résultats que Marx sur les points essentiels<sup>5</sup>.

- 5 Le lien est tissé entre Morgan et Marx, sous l'égide de la conception matérialiste de l'histoire.
- 6 Plus tard et ailleurs, à plusieurs reprises, Morgan sera posé comme le père de l'anthropologie, par certains de ses praticiens. « Considéré comme l'un des principaux fondateurs de l'anthropologie sociale » écrit par exemple Alain Testart dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*<sup>6</sup>.

## 1.1 Morgan idéaliste et matérialiste.

- 7 En 1973, dans un numéro de la revue *La Pensée* consacré aux rapports entre marxisme et ethnologie, Morgan tient une place particulière sous la plume de Jean Suret-Canale. Passant au crible *Ancien Society*, dans sa version française publié en 1970 sous le titre *La Société archaïque*, il caractérise Morgan de quatre manières.
- 8 1. Le sort de son œuvre est présenté comme lié à celui du marxisme. Bien sûr, l'usage de Morgan par Marx et Engels est jugé essentiel dans le développement d'une étude et d'une théorie matérialiste de l'histoire. Mais, de plus, en France, Morgan est « méconnu » et calomnié<sup>7</sup>, partageant ainsi la réception des travaux de Marx, parce que non traduit et présent à travers ceux-ci. Les critiques portées à Morgan relèvent du refus de l'idée d'un développement historique et d'une critique, par interposition, du marxisme.
- 9 2. Morgan fait un pas de côté par rapport aux catégories à travers lesquelles ceux qui le devançant saisissent les sociétés « primitives », il déplace le regard porté sur elles. Ces catégories ne peuvent qu'être spécifiques et non universelles, ainsi de la mise en avant du principe classificatoire de leurs systèmes de parenté, par opposition à des systèmes descriptifs. Cette rupture, sous la plume de Suret-Canale, vaut sécession avec l'idéologie bourgeoise qui fait, en les déshistoricisant, de ses propres catégories, des universaux et des éternités.
- 10 3. Idéaliste... et matérialiste. C'est sous ce double qualificatif apparemment contradictoire que l'on peut décrire de la façon la plus juste la lecture que Suret-Canale opère de Morgan. Idéaliste, il l'est en voyant dans l'histoire de la société humaine « l'expression du "plan de l'Intelligence suprême" »<sup>8</sup>, de « germes d'idées ». Pour autant la méthode de Morgan est matérialiste de façon inconsciente : « il n'était point pour autant consciemment matérialiste »<sup>9</sup>. Elle est caractérisée par le respect de l'objet donné, l'établissement objectif de connexions et de causalité interne, la conviction d'une

fabrication de leur histoire par les hommes eux mêmes. Cette contradiction entre idéalisme et matérialisme fait que Morgan sous-estimerait l'existence de contradictions dans la réalité sociale, et ignorerait le rôle des classes sociales ne voyant, par exemple, dans l'émergence des aristocraties et despotismes que l'intrusion de l'idée de la propriété privée. Les travaux de Morgan comportent donc des parties caduques<sup>10</sup> : son point de départ idéaliste, la sous-estimation de certaines sphères productives comme la chasse dans son rapport avec la pêche, ou celle des conditions de la vie sociale dans le fondement du système classificatoire.

- 11 4. Enfin, Morgan donne une place juste aux « arts de subsistance » pour distinguer des périodes ethniques, caractérisées par l'interconnexion de différentes « sphères » : système de parenté, famille, forme de gouvernements et bien sur ces arts de la subsistance. Cette lecture permet de le rapprocher d'un Marx, avant même d'ailleurs que ce dernier ne l'ait lu, plus précisément avec ses concepts de mode de production et de détermination en dernière instance :

« [...] il s'efforce de distinguer [...] une succession de « périodes ethniques ». Sans accéder à la notion de « mode de production », ni à l'idée de son caractère déterminant en dernière instance, et malgré ses présupposés idéalistes, Morgan par son expérience et son sens du réel, voit dans ce qu'il appelle les « arts de subsistance » le critère de distinction de ces périodes ethniques »<sup>11</sup>.

## 1.2 Morgan, point d'appui à une anthropologie générale marxiste

- 12 En 1971, Maurice Godelier donne un article sur Morgan à l'*Encyclopaedia Universalis*. Tout en notant que l'œuvre de Morgan est « l'acte de naissance de l'anthropologie sociale »<sup>12</sup>, et soulignant l'ambiguïté de la réception de son œuvre, il en présente les apports majeurs.
- 13 Tout d'abord, la démonstration que les rapports de parenté dominant l'histoire primitive et que ces rapports ont une logique et une histoire. Il s'agit de formes historiques. Ensuite des tentatives de mise en correspondance fonctionnelle entre « formes de parenté, formes de production et formes de conscience sociale ». Ainsi il lie la décadence des systèmes classificatoires et le développement de la propriété privée et de l'État. Enfin, Morgan se voit créditer de la périodisation sociologique de l'histoire, voyant se succéder sociétés sans classes puis sociétés de classes à État et accumulation de la richesse. L'accent est, là-aussi, mis sur le rôle donné par Morgan aux « arts de la subsistance » dans ce mouvement historique et le lien est fait de ce point de vue avec Marx.
- 14 La critique que porte Godelier aux travaux de Morgan est pour partie identique à celle de Jean Suret-Canale.
- 15 Reproche lui est fait d'un idéalisme en contradiction avec un matérialisme qui fonde sa lecture de l'histoire mais aussi, d'un point de vue plus situé dans le champ anthropologique, de son évolutionnisme : exclusion des religions primitives du champ de l'anthropologie au motif qu'elles n'auraient pas de sens, argument biologique de la sélection naturelle comme fondatrice du passage de la promiscuité sexuelle à la prohibition de l'inceste et à l'exogamie, l'histoire comme succession de stades successifs évoluant à partir d'un même état et dans un sens unique, etc..

- 16 Comme pour Suret-Canale, la positivité de Morgan est située dans la possibilité de le construire comme une expérience dans un projet de penser, sous l'égide de Marx, l'histoire en termes de structure et leur évolution.

### 1.3 Lire Morgan ou portrait de Lewis Morgan en Louis Althusser.

- 17 En 1969, Emmanuel Terray publie *Le Marxisme devant les sociétés « primitives »*. Le livre est composé de deux textes brillants dont l'un, « Morgan et l'anthropologie contemporaine », porte, comme son titre l'indique, sur Lewis Morgan. Terray entend en opérer une triple lecture, évolutionniste, structuraliste et marxiste. Il se situe dans la perspective de Louis Althusser et l'on pourrait presque paraphraser la lecture althussérienne du *Capital* pour caractériser celle de Terray, une lecture symptomale<sup>13</sup> destinée à repérer le sens caché, une façon de « Lire Morgan ». Rappelons que Suret-Canale voyait ce dernier comme un matérialiste inconscient.
- 18 D'abord Terray met en œuvre sa lecture évolutionniste<sup>14</sup> de Morgan pointant ses emprunts à Darwin<sup>15</sup> et dressant des parallèles. « Qu'une lecture évolutionniste d'*Ancient Society* soit possible et légitime, nous ne le contesterons pas [...] Il est facile de repérer ce qu'*Ancient Society* emprunte à l'*Origine des espèces* et à *The Descent of Man* »<sup>16</sup> : l'espèce humaine subit une évolution tant d'un point de vue biologique que social ou culturel, chacun de ses états est le développement du précédent et porte en germe le suivant, cette évolution est semblable à celle décrite par Darwin s'agissant des espèces naturelles. Il y a une origine animale de l'espèce humaine et une absence de discontinuité entre les deux règnes. Il y a également continuité au sein de l'humanité.
- 19 L'homme étant une espèce naturelle, l'histoire s'efface devant la notion d'évolution dont l'homme est l'objet. Ses formes et modalités sont identiques à celle de l'évolution naturelle, l'homme n'en est pas conscient. Elle se fait par stades, par accumulation de variations de faible amplitude. Pour Darwin, l'agent de l'évolution est la sélection naturelle, et c'est pour cela que les arts de la subsistance, en donnant le bénéfice d'une substance améliorée, conditionne le progrès de la société en la plaçant dans une position plus avantageuse pour la lutte vitale. La sélection naturelle impose les institutions les plus favorables au développement de l'homme.
- 20 Pourtant écrit Terray suivant les rapports institués par Marx et Engels à Morgan, une telle lecture n'est en rien évidente. Marx et Engels portent intérêt à l'œuvre de Morgan tout en condamnant des entreprises de lectures darwinistes de l'histoire humaine. Une « autre lecture »<sup>17</sup> serait donc possible, tentant de dégager des concepts que Morgan n'a alors pu exprimer que dans des ressources empruntées aux transformismes, devenu « à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle [...] le langage universel des sciences biologiques et humaines »<sup>18</sup>.
- 21 C'est alors une seconde lecture de Morgan qui est opérée, cette fois structuraliste. Morgan n'aurait pas pour but, comme nombre de ses critiques le supposent, de proposer une description de l'histoire humaine, mais d'élaborer une théorie de l'histoire, c'est-à-dire « un système de concepts qui permette de la penser scientifiquement »<sup>19</sup>. Parmi les concepts, de la façon dont Terray les lit, ce ne sont pas le gouvernement, la famille ou la propriété que Morgan étudie mais bien les idées de la famille, du gouvernement et de la propriété, dans leurs différentes « formes » qui passent par des « séquences ». Leurs formes ne sont pas des réalités empiriques mais des exemplifications de système. Autrement dit, ces mots ne désignent pas des institutions réelles. Ces formes et ces séquences sont des hypothèses construites. Les formes sont

un système d'éléments en connexions logiques. Elles peuvent être lues dans le sens que Claude Lévi-Strauss donne aux modèles et les séquences comme des groupes de transformation de ces modèles.

- 22 Pour autant Morgan resterait prisonnier d'une conception empiriste de la connaissance telle qu'elle est décrite par Althusser. « Tout le procès empiriste de la connaissance réside en effet dans l'opération du sujet dénommée *abstraction* »<sup>20</sup>. Abstraction versus le modèle épistémologique de Marx selon Alain Badiou : « Dans l'épistémologie marxiste, la complexité est construite selon les concepts même de la théorie »<sup>21</sup>. Ce n'est donc pas là que Marx trouve un intérêt à Morgan, qu'il faut donc chercher ailleurs. Et ce n'est pas à un structuralisme plat à la Lévi-Strauss qu'il convient de le rattacher, qui ne considère les différents niveaux d'un modèle que dans des relations de logique ou de correspondances formelles.
- 23 Pourtant, « l'affirmation d'une interaction et d'une hiérarchie entre les diverses instances de la réalité sociale est la pierre angulaire de son édifice »<sup>22</sup>. Il s'emploie à prouver qu'une théorie générale est possible, en démontrant, condition *sine qua non*, l'unité du champ dont elle doit rendre compte, ici l'expérience humaine produite par l'interaction de trois éléments : les besoins primaires de l'homme, les germes primaires de la pensée, la logique naturelle. Les nécessités primaires sont la matière première sur laquelle travaillent les germes de pensée, guidés par la logique naturelle.
- 24 La structure synchronique est pensée avec un concept fondamental : la période ethnique qui n'est pas seulement un mode de vie particulier mais l'ensemble des étapes atteintes par le développement de la société dans les différentes formes ou sphères de la vie sociale. Ces sphères entre en trois types de relation : de compatibilité, fonctionnelles et d'expression.
- 25 Parmi ces sphères celle des « arts de la subsistance » a un poids particulier, sur lequel s'appuie la périodisation de l'histoire de l'humanité. Ces arts fixent des limites aux organisations sociales : dimension des communautés, étendue des groupes familiaux, mode de vie. Cette sphère est déterminante. Pour autant les problèmes qui s'y posent peuvent se résoudre dans d'autres de ces sphères. Ainsi lorsque les arts de la production sont peu productifs, c'est l'homme qui est le bien le plus précieux et par conséquent les règles de parenté qui gouvernent l'organisation sociale. La sphère de la famille est alors la sphère dominante. Parenté est alors dressée par Terray entre Morgan et Althusser où la sphère déterminante assigne des limites, crée des possibilités, et décide de la sphère dominante qui commande l'ensemble de l'organisation sociale. C'est là qu'Engels voyait à l'œuvre la conception matérialiste de l'histoire découverte par Marx, selon Terray. Les arts de subsistance deviennent les forces productives, la période ethnique le mode de production.
- 26 Dans les travaux de Morgan, Terray repère aussi une théorie de la transition entre états, mettant moins l'accent sur la présence ou non d'institutions au profit de leur poids relatif, sur les rapports donc entre les formes. Il repère là une nouvelle distinction « implicite » chez Morgan, celle qui oppose organisation et forme, qu'il rapproche de celle opérée par Marx entre formation économique-sociale et mode de production<sup>23</sup>.
- 27 Au terme de ces lectures, de ce « procès d'*Ancient Society* », une fois la « gangue darwinienne » enlevée, la lecture marxiste apparaît comme la plus profonde à Terray,

permettant de penser ensemble diachronie et synchronie, ou plutôt de comprendre comment Morgan pense cette articulation. Et de conclure :

- 28 « De nos jours les chercheurs marxistes affrontent la lourde tâche d'appliquer les catégories et les méthodes du matérialisme historique au vaste domaine des sociétés dites "primitives", domaine jusqu'à présent abandonné aux diverses idéologies anthropologiques, et d'édifier une science des formations sociales que ne domine pas le mode de production capitaliste. À cette science le livre de Morgan, par ses échecs comme par ses succès, par ses erreurs et par ses confusions comme par ses découvertes, constitue la meilleure des introductions »<sup>24</sup>.
- 29 Le texte de Terray précède les deux autres. Dans le texte de Suret-Canale nulle trace bibliographique cependant, ni de Terray, ni de Godelier. Ce dernier mentionne *Le Marxisme devant les sociétés « primitives »* sans en discuter les thèses, mais il est vrai qu'il s'agit là d'un article d'encyclopédie.

## 2. Remettre de l'ordre dans les systèmes de causalités

### 2.1 La parenté déterminée

- 30 En 1964, Claude Meillassoux (1925-2005), qualifié à plusieurs reprises de « fondateur de l'anthropologie économique française » publie *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, livre résultat d'une enquête menée de juillet 1958 à janvier 1959 en pays Gouro en Côte d'Ivoire, où il part avec Ariane Deluz. Son premier article est paru en 1960 dans les *Cahiers d'Études africaines*<sup>25</sup>, première théorisation de son terrain qui entend mettre au point un « schéma général d'explication du phénomène économique dans la société traditionnelle d'auto-subsistance »<sup>26</sup>, s'appuyant sur des outils extraits de l'œuvre de Marx et Engels, œuvre qui fournit les « grandes lignes de ce qui pourrait être une esquisse théorique de l'économie traditionnelle »<sup>27</sup>. Claude Meillassoux fréquente les séminaires de Balandier à l'EPHE, « Sociologie de l'Afrique noire », à partir de 1956. Il a fait des études de droit et de sciences politiques, étudié en 1948 aux USA à l'université de Michigan où il obtient, envoyé par son père industriel du textile à Roubaix, un M. A. d'économie<sup>28</sup>.
- 31 De son terrain chez les Gouro, il rédige une thèse puis son livre *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, fondateur de sa réflexion anthropologique. La monographie paraît d'un ordonnancement assez classique, commençant par le « milieu naturel ». Pour autant elle discute d'entrée de jeu la notion d'ethnie Gouro comprise là comme le résultat d'un mouvement historique et cristallisation d'une altérité promue par le colonisateur<sup>29</sup>. Mais l'ordre monographique convient finalement assez bien à une approche en termes de forces productives.
- 32 Alors que le titre pourrait donner à penser que l'objet de l'ouvrage serait l'économie *stricto sensu* ; il s'agit bien de saisir l'ensemble de la société Gouro, via l'économie et non de restreindre le regard à la seule sphère économique. Et ceci pour deux raisons essentielles :
- 33 – la production de biens matériels est l'exigence ultime d'une société sans laquelle elle disparaît. De ce fait se nouent des rapports de travail étroits et quotidiens, rapports qui vont sous tendre l'organisation sociale dans son ensemble.

- 34 – la circulation des biens matériels se fait en relation avec la nécessité de reproduction des rapports sociaux. Dans cette reproduction entre la question de la reproduction physique, la reproduction sociale se fait grâce aux rapports matrimoniaux et de filiation.
- 35 Le contexte même dans lequel est travaillée la matière de Meillasoux est marqué par la prédominance, en anthropologie, du structuralisme et du fonctionnalisme.
- 36 En 1947, Claude Lévi-Strauss achève sa thèse qu'il publie en 1949. Le retentissement est important et n'est pas restreint à la sphère des ethnologues, mais aussi bien au-delà via en particulier les critiques dans *Les Temps modernes*. Beauvoir en 1949 publie un compte rendu, empruntant par l'intermédiaire de Leiris, le manuscrit avant sa sortie. Elle achève alors d'écrire *Le Deuxième Sexe*. Claude Lefort, toujours dans *Les Temps Modernes*, en 1951, en rend également compte. La première est plutôt élogieuse – il y a longtemps que la sociologie française était en sommeil avance Simone de Beauvoir –, le second plus critique. Tout deux reprochent à Lévi-Strauss de mettre le sens de l'expérience hors de l'expérience.
- 37 Deux points peuvent être ici soulignés dans cet ouvrage :
- 38 – le rôle premier donné à la parenté dans les sociétés étudiées par l'ethnologue et l'épuisement du réel produit par l'analyse des faits qui en relèvent. « Les règles de la parenté et du mariage nous sont apparues comme épuisant, dans la diversité de leurs modalités historiques et géographiques, toutes les méthodes possibles pour assurer l'intégration des familles biologiques au sein du groupe social »<sup>30</sup>. Les rapports de parenté embrassent donc l'ensemble du monde social et historique où ils opèrent.
- 39 – la nature non économique de l'échange matrimonial. Lévi-Strauss critique là, s'agissant du mariage des cousins croisés, Frazer qui dépeint « l'indigène australien se demandant, dans sa misère, comment il va pouvoir se procurer une femme puisqu'il ne dispose d'aucun bien matériel qui lui permette de l'acheter »<sup>31</sup>. L'échange des sœurs serait alors la meilleure des solutions économiques. Soit l'échange pour répondre et dépendant d'une situation économique. À cela Lévi-Strauss oppose le principe de réciprocité et la structure résultante qui fait que le « rapport d'échange est donné antérieurement aux choses échangées, et indépendamment d'elles »<sup>32</sup>. L'important là ce n'est pas les choses qui circulent lors de l'échange des femmes, mais l'échange lui-même. Celui-ci n'est pas un substitut de l'achat. Il s'agit donc là d'un pas de côté s'agissant du rôle de l'économie, pas de côté concernant un fait structurant du monde social, la circulation des épouses.
- 40 Le travail de Meillasoux sur le terrain est une réponse au structuralisme en tant qu'il donne un caractère premier à la parenté. La société Gouro est organisée en patrilignage, groupes de personnes descendants de façon réelle ou fictive d'un même ancêtre masculin. Un patrilignage est donc composé d'un groupe d'hommes issus de la même souche masculine, de leurs épouses, de leurs filles ou sœurs non mariées. La filiation est patrilinéaire. Elle s'établit par le versement d'une dot à la famille de sa femme, la résidence est patrilocale.
- 41 La parenté est classificatoire : sont pères (*ti*) tous les hommes de la génération antérieure à Ego, sont frères (*bwi*) tous les descendants des pères. L'autorité se transmet par ordre de progéniture ; du père au fils, frère le plus vieux. La hiérarchie est fondée sur l'antériorité : le *kwa* (le grand) qui ne dépend de personne et a des dépendants, le *gone* homme qui dépend du *kwa* et qui a des dépendants sous forme



d'enfants en âge de travailler ou de se marier, le *pe*, l'enfant qui dépend des autres et n'a pas de dépendants

42 L'économie repose sur :

- 43 – l'exploitation de la terre. L'agriculture apporte l'essentiel de la nourriture ;
- 44 – l'autosubsistance. Le groupe est capable de se passer de biens importés sans qu'il n'y ait bouleversement des relations sociales ;
- 45 – l'emploi de techniques quasi-immédiates, les outils ne nécessitant que peu d'investissement en temps de travail pour leur réalisation ;
- 46 – l'énergie humaine qui est quasi la seule.

47 Le lignage comporte un ou plusieurs groupes de production qui rassemblent des individus des deux sexes pouvant travailler. Ce groupe de production est décrit par les Gouros en termes de parenté. De même pour les rapports de production. Le cadet cultive les champs de son aîné, le produit de son travail est stocké dans les greniers de celui-ci. Plus tard quand lui est reconnue une certaine autonomie, il reçoit des champs en propre à cultiver mais le produit de son travail revient à l'aîné ou est redistribué au cours d'un repas en commun du lignage. Les rapports de parenté peuvent être décrits en rapports de productions, le lignage peut être décrit comme une communauté de consommation.

48 On pourrait argumenter là que le groupe de production n'est que la réplique économique de la parenté. Mais, certains des rapports de production ne peuvent être décrits en termes de parenté, certains cadets faisant partie de lignage dans lesquels ils ne devraient pas être. Par contre cette répartition est fonctionnelle au sens économique parce qu'elle autorise un groupe de travail efficace ; réalité dont la parenté ne peut rendre compte. Elle n'épuise pas, par sa description, le réel. Ainsi la répartition des actifs par rapport à la population totale du groupe est toujours équilibrée de 1/1,5 à 1/1,9. L'économie serait déterminant parce qu'il remanie les rapports de parenté, parce que sa description rend compte du réel.

49 La circulation des biens se fait selon trois modalités :

- 50 – les produits vivriers sont centralisés autour de l'aîné et redistribués lors des repas pris en commun par les lignages ;
- 51 – les produits artisanaux courants sont fabriqués par leurs utilisateurs ou par des personnes spécialisées qui pourront ou non exiger une contrepartie variant selon la distance sociale. Quand cette contrepartie existe, elle est remise à l'aîné ;
- 52 – les objets valorisés sont de deux sortes : d'une part les objets façonnés à partir de fer raffiné importés par l'aîné en échange de produits domestiques et que cet aîné peut concentrer entre ses mains, des pagnes de prestige d'autre part.

53 Entre les mains de l'aîné, les biens de prestige sont une richesse tournée vers les rapports matrimoniaux, entrant dans la composition de la dot qu'il doit fournir à ses dépendants. Toute circulation de femme dans un sens est accompagnée de biens de prestige dans l'autre.

54 La circulation des femmes est donc :

- 55 – l'expression et le produit d'une structure sociale : de la position d'autorité des aînés, de la concentration des biens entre leurs mains et de leur monopole à faire circuler les femmes ;

- 56 – la condition de perpétuation de cette structure. La position des aînés est renforcée par le fait que leurs dépendants doivent passer par eux pour s'émanciper ;
- 57 – la condition de sa reproduction : la circulation des femmes tout en ayant un effet de négation de la hiérarchie à court terme, puisque synonyme d'émancipation, la reproduit puisque le mariage est le moyen de s'assurer une descendance et de faire plus tard circuler les femmes.
- 58 Ce sont donc les nécessités de la production, et de la reproduction sociale, qui remodelent la parenté. Ce qui s'exprime en termes de parenté n'est qu'un rapport de production. La question de l'inceste, centrale dans le structuralisme lévi-straussien, prend ici une autre couleur, non plus opérateur d'une articulation nature/culture – séparation d'ailleurs relativisée par Lévi-Strauss –, mais comme un instrument de contrôle des forces productives et de domination des aînés sur les cadets, des hommes sur les femmes. Ce sont des questions de domination et d'économie qui viennent là d'être réintroduites au sein de la parenté et de la structure. De cela Meillassoux théoriserait un mode de production lignager où les rapports de production sont instruits par les rapports de dépendance entre aînés et cadets, et la terre instrument de travail.

## 2.2 La causalité première

- 59 Braudel publie, à compte d'auteur, en 1949, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, ouvrage issu de sa thèse soutenue en 1947 sous la direction de Lucien Febvre. Le sujet est déposé en 1923, avec pour titre *Philippe II, l'Espagne et la Méditerranée au XVI<sup>e</sup> siècle* et c'est en 1935-1936 que la mer en devient le personnage principal<sup>33</sup>. Si l'on en croit la préface à la seconde édition, la problématique aurait été établie dans ses grandes lignes avant la guerre et Braudel en fait une fille de l'école des *Annales* : « [...] *La Méditerranée* ne date pas de 1949, année de sa publication, ni même de 1947, année où elle fut soutenue comme thèse, en Sorbonne. Elle était fixée dans ses grandes lignes, sinon écrite entièrement, dès 1939, au terme de la première jeunesse éblouissante des *Annales* de Marc Bloch et de Lucien Febvre, dont elle est le fruit direct »<sup>34</sup>. L'histoire de *La Méditerranée* s'étale donc sur une vingtaine d'années. Un autre livre sur la Méditerranée paraît trois ans avant la stabilisation des grandes lignes de la thèse de Braudel, en 1936, celui de Charles Parain, *La Méditerranée. Les hommes et leurs travaux* dans la collection *Géographie humaine* dirigée par Pierre Deffontaine<sup>35</sup>. Pour autant Braudel ne cite pas Parain, Parain ne publie rien sur *La Méditerranée* de Braudel. Conservés dans le fonds Parain des archives du Mucem, une série de fiches et un texte de synthèse portent sur l'ouvrage de Braudel<sup>36</sup>. Même non publiée, la critique est pourtant bien là.
- 60 On peut la lire comme une remise en ordre de la version braudélienne de la Méditerranée, un réagencement des plans du réel, une hiérarchisation dans des relations de causalités.
- 61 S'agissant de la construction de systèmes de causalité, critique est portée sur la place donnée aux routes et aux migrations, entrée pour débattre de l'instance déterminante de l'organisation des sociétés. Dans sa *Méditerranée*, Parain porte attention au régime de la propriété, au mouvement des forces productives – la révolution agricole et le développement industriel – et à certains des moyens de production – l'outillage agricole, comment on battait les céréales, l'habitat rural. Il considère également que Braudel sombre dans le « déterminisme géographique », donnant trop de place à de

« constantes géographiques » qui seraient déterminantes. Il en est de même s'agissant de la démographie avec ici un accent plus important porté à la question du système de causalités. En effet, plus tard à propos de *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV<sup>e</sup> siècle-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Charles Parain écrit « Le fait essentiel de l'histoire mondiale du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, et pas seulement sur le plan de la vie matérielle, serait donc que de 1300 à 1800 la population globale du monde a, selon toute probabilité, doublé [...] On peut craindre de se trouver entraîné par le courant inquiétant du « pandémographisme ». Travaillant sur les communautés villageoises, Charles Parain les caractérise par la nature et les potentialités de leurs assises territoriale et démographique, de la propriété commune à un niveau historique donné, et de l'autonomie de gestion correspondante. Dans ses analyses la population est toujours couplée à une territorialité et ses usages, à des rapports sociaux et des forces productives. Elle est le plus souvent pensée comme une résultante que comme une cause d'une situation socioéconomique et lorsqu'il met en relation démographie et rapports de propriété pour la communauté villageoise ou l'Aubrac, le dégagement de lois de population qu'il semble opérer n'est pensé valable que pour un mode historique de production, l'objet population est alors réinséré dans un système de causalités. Ce qui n'est pas sans rappeler Marx :

[...] chacun des modes historiques de la production sociale a aussi sa loi de population propre, loi qui ne s'applique qu'à lui, qui passe avec lui et n'a pour conséquent qu'une valeur historique. Une loi de population abstraite et immuable n'existe que pour la plante et l'animal, et encore seulement tant qu'ils ne subissent pas l'influence de l'homme <sup>37</sup>.

- 62 La question de la démographie sera également travaillée par Maurice Godelier dans un article pour la revue *La Pensée* en 1973, intitulé « Modes de production, rapports de parenté et structures démographiques », entendant œuvrer à l'étude de ce que « l'on nomme souvent en France le problème de la « causalité structurale »<sup>38</sup>. Les structures démographiques ne sont pas un donné premier mais le résultat de l'action de plusieurs niveaux structuraux « dont la plus importante est de nouveau la structure du mode de production, c'est-à-dire le niveau des forces productives et la nature des rapports sociaux qui forment l'infrastructure de la société »<sup>39</sup>, se situant sous le parrainage de l'*Introduction à la critique de l'économie politique* de Marx. Pour ce faire il s'appuie sur les travaux de Aram Yengoyan portant sur les systèmes de parenté australiens, et montre, par exemple comment des changements de la base matérielle de la société agissent sur les pratiques de mariage<sup>40</sup>.
- 63 Cette question de la causalité première est omniprésente dans les textes de sciences sociales se réclamant alors d'une inspiration marxiste, même si des conceptions différentes de son efficace peuvent être à l'œuvre. En 1978, Maurice Godelier, dans le chapitre « Économie » du second volume des *Éléments d'ethnologie* dirigé par Robert Cresswell, écrit que si « l'étude théorique des différentes composantes d'un système économique comprend également l'étude des formes de circulation des produits », « le mode de répartition et de circulation des produits [dépend] du mode de répartition des moyens de production »<sup>41</sup>. Pour Meillassoux c'est le statut de la terre qui conditionne les structures des sociétés de chasse et de cueillette, pour Terray l'élément stratégique est le travail humain. Pour Godelier, l'identification des rapports de production doit être fondée sur la question des modalités d'accès aux moyens de production... Si tous ne s'accordent pas sur le lieu précis de la détermination, tous sont à la recherche d'un tel lieu ancré dans la production.

### 3. Disputes d'application ou Comment bien caractériser un mode de production

- 64 En 1967, Parain revient dans *La Pensée*, sur la façon de caractériser un mode de production, ainsi qu'en 1974 dans une publication du Centre d'études et de recherches marxistes consacrée au mode de production asiatique<sup>42</sup>, appelant à une clarification du concept. Cette notion est évidemment centrale pour le marxisme dans son explication des mondes historiques et sociaux. C'est aussi autour de cela que tourneront les débats de l'anthropologie marxiste dans les années 1970 avec les travaux de Meillassoux, Rey, Godelier ou de Terray<sup>43</sup>. Ce dernier, dans une modalité théorique forte de présence du marxisme althussérien pratique une lecture que nous jugeons à nouveau symptomale du travail du premier, *Anthropologie économique des Gouros de Côte d'Ivoire*<sup>44</sup>.
- 65 Dans un texte « Le matérialisme historique devant les sociétés segmentaires et lignagères »<sup>45</sup>, critiquant un usage gaspilleur du concept de mode de production par Meillassoux, qui le confondrait avec « la description générale d'une économie », Terray rappelle qu'il est autrement précis et exigeant : « [...] un mode de production est un système comprenant trois instances : une base économique, une superstructure juridico-politique et une superstructure idéologique. À l'intérieur de ce système, c'est la base économique qui est « en dernière instance » déterminante, et c'est donc à partir d'elle qu'il faut construire la théorie du mode de production. À son tour, cette base économique est la combinaison d'un système de forces productives et d'un système de rapports de production »<sup>46</sup>.
- 66 Terray dresse la méthode pour construire la théorie des modes de production : faire l'inventaire des procès de travail et des rapports sociaux qui y sont à l'œuvre, la combinaison des deux constituant le procès de production. Dans ces procès entrent des agents dans des unités de production dont la structure (ensemble des relations qui lient les différents facteurs constitutifs) est déterminée par les forces productives et les rapports de production. L'unité de production est caractérisée par la forme de coopération qu'elle met en œuvre.
- 67 Emmanuel Terray va ainsi repasser au crible les matériaux de Meillassoux, revenir sur les moyens de travail, les formes de coopération, les rapports sociaux de production liés à ces formes pour identifier, non pas un, mais deux modes de production dans la société Gouro : le système tribal villageois caractérisé par une coopération complexe, une propriété collective des moyens de production, une distribution égalitaire et un pouvoir occasionnel et temporaire ; le système lignager caractérisé par une coopération simple, une propriété collective des moyens de production aux mains d'un dépositaire, des distributions centre-périphérie, un pouvoir permanent indexé sur l'âge. Les deux modes de production entre en relation au sein d'une formation socio-économique, variable selon leurs états.

### 4. Des Marx ou Marcel Mauss en « jeune Marx »

- 68 Le rapport de Claude Lefort au marxisme se constitue d'abord dans un rapport à l'action. En 1942, il dit rencontrer, sous l'occupation nazie des militants d'une organisation de l'un des courants français du trotskysme, le Courant communiste

internationaliste, et avoir acquis dans ce cadre une « honnête culture marxiste et une solide connaissance du mouvement ouvrier du XX<sup>e</sup> siècle »<sup>47</sup>. C'est le moment d'une lecture pour le moins attentive et méthodique de Marx, Lénine et Trotski.

- 69 En 1941-1942, Maurice Merleau-Ponty, alors son professeur au Lycée Carnot, lui pose la question de son rapport à Trotski :

Un jour, à la fin de l'année scolaire, il me demanda si je m'intéressais à la politique, puis plus précisément, ce que je pensais du PC. Étonné par mes réponses, il me demanda encore si je connaissais Trotski. Je lui répondis que non et il fit cette remarque que je ne devais pas, bien sûr, oublier :

« Il me semble que si vous le connaissiez, vous seriez trotskiste ». Qu'est-ce que je cherchais au juste, confusément, à cette époque ? Un marxisme qui fût fidèle à l'idée de Marx que je m'étais formée, une critique radicale de la société bourgeoise sous toutes formes, liée à l'action révolutionnaire du prolétariat, un marxisme qui rendrait manifeste l'alliance de la théorie et de la politique, un marxisme anti-autoritaire. Ce qui me répugnait dans le PC, c'était à la fois son monolithisme, son dogmatisme et sa démagogie envers la petite bourgeoisie, ses valeurs nationalistes, ou mieux, patriotardes. Ce qui me répugnait dans l'URSS (mon information était maigre mais je connaissais pas mal d'échantillons de la propagande soviétique, et j'avais lu Gide) c'était la militarisation de la société, la hiérarchie bureaucratique, l'inégalité des salaires, sans oublier la monstruosité du réalisme socialiste. Je ne saurais dire à présent quand mes « idées » s'étaient formées pour une part, sûrement, avant ma classe de philo, mais pour une autre aussi, décisive, durant cette année là, c'est-à-dire justement sous l'influence de Merleau-Ponty. Son cours de psychologie était un condensé de *La Structure du comportement* qu'il allait publier. Et son cours de morale faisait large place à la sociologie et au marxisme<sup>48</sup>.

- 70 Plus tard le nom de Lefort sera associé à celui de Cornélius Castoriadis, dans l'entreprise éditoriale et militante qui est celle de *Socialisme ou barbarie*, revue fondée en 1949 et qui cessera de paraître en 1965. Dans l'histoire du mouvement ouvrier cette revue s'inscrit comme le résultat d'un double déplacement. Tout d'abord d'une rupture avec le stalinisme. *Socialisme ou barbarie* est issu d'une fraction dissidente du Parti Communiste Internationaliste. En 1948, Claude Lefort entré aux *Temps modernes*, où il est protégé par Merleau-Ponty, publie « Kravchenko et le problème de l'URSS »<sup>49</sup> précédé d'un *chapô* indiquant que la revue n'est pas engagée par les propos de l'auteur et regrettant que l'URSS y fasse figure d'accusé. En 1953, il critique le texte de Sartre « Les communistes et la paix » qui marque le rapprochement de celui-ci avec le PCF. Dans « Le marxisme et Sartre »<sup>50</sup>, Lefort lui reproche de confondre stalinisme et marxisme. En 1958, après le rapport Kroutchev et le soulèvement hongrois, Lefort reformulera sa critique de Sartre lui reprochant de mettre l'URSS hors de portée de la réflexion marxiste<sup>51</sup>. La posture n'est donc pas antimarxiste.

- 71 La seconde des ruptures se fait avec le trotskysme. Lefort voit dans l'URSS une nouvelle forme de société de classe et d'exploitation qu'on ne peut défendre. En 1948, il donne aux *Temps modernes* « La contradiction de Trotski »<sup>52</sup>. Il y analyse le *Staline* de Trotski publié en 1948 chez Grasset. « Le Stalinisme est pour nous un système d'exploitation, qu'il convient de comprendre, comme il convient de comprendre le capitalisme moderne, en vue de contribuer au mouvement ouvrier, seul susceptible de les renverser »<sup>53</sup>.

- 72 À *Socialisme et barbarie*, les pratiques intellectuelles se font dans une visée d'intervention dont le but est la transformation directe des rapports sociaux. La production de sens et d'énoncés, de versions du monde se fait dans une perspective militante. Action pratique et action théorique se veulent en étroites relations. Au cours

des années cinquante, Lefort, et quelques autres, s'en éloignent en désaccord sur le bien-fondé de l'existence d'un parti révolutionnaire. « L'affirmation que la nécessité du parti ne peut être mise en cause sans que ne le soit en même temps la conception marxiste du prolétariat nous paraît erroné »<sup>54</sup> ou encore « L'histoire du prolétariat est donc expérience, et celle-ci doit être comprise comme progrès d'auto-organisation »<sup>55</sup> ou encore « dire que la classe ouvrière est incapable d'assurer elle-même son rôle historique et qu'elle doit être protégée contre elle-même par un corps révolutionnaire spécialisé : c'est-à-dire à réintroduire la thèse majeure du bureaucratisme que nous combattons »<sup>56</sup>. Ou sur le rôle d'une avant garde révolutionnaire : « Une telle collectivité ne peut se proposer pour but que d'exprimer à l'avant-garde ce qui est en elle sous forme d'expérience et de savoir implicite ; de clarifier les problèmes économiques et sociaux actuels. En une manière elle ne peut se fixer pour tâche d'apporter à l'avant garde un programme d'action à suivre, encore moins un organisation à rejoindre »<sup>57</sup>. De son côté, Castoriadis voit dans *Socialisme et Barbarie* le noyau du parti révolutionnaire à venir.

- 73 Dans son rapport au marxisme, le jeu de Lefort est tout à la fois libre et situé, et ce dès ses premiers textes. Daniel Guérin publie en 1936 *Fascisme et grand Capital*. Réédité après la guerre, Merleau-Ponty suggère à Lefort d'en faire un compte rendu pour les *Temps Modernes*. Il reproche à Guérin de n'avoir traité le fascisme que comme un phénomène économique.
- 74 « La tâche de Daniel Guérin consistait d'abord à nier l'originalité radicale du fascisme en prouvant qu'il était encore une modalité du capitalisme et à montrer que la dialectique de la lutte des classes, n'avait jamais été démentie, c'est-à-dire que le monde restait compréhensible selon une perspective marxiste. À cet égard, *Fascisme et grand capital* est un titre significatif. Il annonce qu'en dépit de ses manifestations sociales ou culturelles le fascisme doit être traité comme un phénomène économique capitaliste... mais le fascisme déborde sa signification économique »<sup>58</sup>.
- 75 La critique, faisant un pas de côté par rapport à l'économie, est située par rapport au marxisme, elle introduit également la question de l'expérience humaine.
- 76 « L'étude concrète de Daniel Guérin nous fait très clairement comprendre qu'il n'y a aucune différence essentielle entre le capitalisme et le fascisme, mais il reste une différence entre l'histoire « vraie », au regard de laquelle le fascisme n'est rien d'absolument neuf, tout juste un cas particulier de la lutte des classes, et l'histoire *effective*, dans laquelle il peut durer toute une vie d'homme et plus longtemps »<sup>59</sup>.
- 77 Rôle d'un parti et par conséquent politique de l'intellectualité et distribution des capacités à constituer le réel en objet de connaissance, niveaux de la réalité sociale, place de l'expérience humaine, le marxisme comme ressource analytique... Ces questions sont à l'œuvre chez Lefort dans sa participation au mouvement révolutionnaire. Elles le sont également dans le dialogue qu'il engage, épris de textes ethnologiques dès sa jeunesse, avec les sciences sociales à propos des modalités d'analyse des mondes sociaux<sup>60</sup>.
- 78 Dans ce dialogue, l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss nous semble occuper une place particulière. « L'échange et la lutte des hommes » paraît dans *Les Temps modernes* en 1951. Le texte de Mauss se voit doter d'une portée qui va au-delà du sociologique ou de l'ethnographique, un essai sur les fondements de la société. « La question critique : "À quelles conditions une société est-elle possible ?" est constamment sous-entendue au cours de l'interprétation des formes primitives de l'échange »<sup>61</sup>. Son auteur serait le



contributeur à un nouveau rationalisme à l'instar de Hegel, Marx ou Husserl. Avec le potlatch et sa description Mauss toucherait « l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux même et de leur situation vis à vis d'autrui »<sup>62</sup>. Le don est lu comme un moment conscient de la fondation du social. La possibilité d'une rupture de la relation est consciente. « Nous avons déjà dit qu'il y avait un artifice à substituer au sentiment d'obligation de l'échange un prétendu *fait* de l'obligation ; cet artifice [...] nous paraît d'autant plus visible que dans l'expérience les hommes ont conscience que le contrat peut être rompu »<sup>63</sup>. Les hommes savent que l'établissement de l'échange relève de leur action. « Les exemples qu'il (Mauss) donne montrent que les hommes appréhendent effectivement l'échange, comme à rétablir par eux, comme « ouvert », non comme une réalité qui les dépasse et les contraint rigoureusement »<sup>64</sup>. Dans le potlatch l'homme joue son statut et « l'idée qu'il se fait de lui-même »<sup>65</sup>. « Non seulement il (le don) est un acte, mais l'acte par excellence par lequel l'homme conquiert sa subjectivité »<sup>66</sup>.

- 79 Le don est l'acte par lequel l'homme se révèle pour l'homme et par l'homme. Donner en supposant un retour suppose qu'autrui est un autre moi qui doit agir comme moi, geste qui conforte ma propre subjectivité. C'est la découverte de la différence et de la similitude. « On ne donne pas pour recevoir ; on donne pour que l'autre donne »<sup>67</sup>. Dans ce mouvement il y a reconnaissance des uns par les autres, mais aussi constitution d'un collectif qui n'abolit pas la pluralité des sujets, chacun affirmant sa subjectivité, le tout reposant sur l'expérience sociale du don.
- 80 Le potlatch est aussi destruction des choses offertes. Les Haida, écrit Lefort citant Mauss, tuent la richesse. L'auteur du potlatch met l'autre au défi de nier la richesse comme lui. Il s'élève au dessus de ce qu'il possède en déchirant les étoffes, jetant les colliers à la mer, brûlant ses maisons. Pour Lefort, il dit ainsi ce qu'il n'est pas. Le potlatch parce qu'il est destruction de choses, confirme aux hommes qu'ils n'en sont pas, et que la constitution d'un je collectif passe par une rupture avec la nature.
- 81 La vie sociale se fonde là non sur l'échange de biens, mais sur leur destruction qui vient introduire une rupture entre ces biens et ceux qui les manipulent. Et d'objecter à Marx que « la théorie du troc primitif qu'il défend avec Engels correspond encore à une projection du présent sur le passé. C'est parce que dans la société capitaliste moderne on discerne un ordre économique qui fonde les autres phénomènes sociaux, qu'on imagine que *dans la réalité* les échanges humains sont d'abord économiques »<sup>68</sup>.
- 82 Dans sa lecture de *l'Essai sur le don*, Claude Lefort se démarque également de son interprétation lévi-straussienne. « C'est la signification que vise Mauss, non le symbole ; c'est à comprendre l'intention immanente aux conduites qu'il tend, sans quitter le plan du vécu, non à établir un ordre logique en regard duquel le concret ne serait qu'apparence »<sup>69</sup>. La mathématisation, le passage de l'échange pensé à un cycle de réciprocité entre des lignées fait disparaître les sujets conscients, « la pluralité des consciences est réduite à une pluralité de symboles »<sup>70</sup>. Et de la même manière que Pierre Clastres, Claude Lefort pense que Claude Lévi-Strauss « oublie seulement que le système n'est obtenu qu'au prix de la négation du social. Certes les mathématiques peuvent me permettre de donner une représentation exacte des phénomènes sociaux, mais cette exactitude est si peu la réalité que je ne l'acquiesce que par une réduction : je pose un ensemble de signes comparables et transposables à la place d'un monde de sujets se constituant comme objets-sujets »<sup>71</sup>. Pour Lefort la mathématisation n'est qu'une expression partielle de la réalité subordonnée à la compréhension du sens,

réifiant sans doute les hommes là où précisément le potlatch des détache d'un statut de choses.

- 83 Une telle critique s'articule à son engagement et à sa critique du marxisme. Dans « Expérience prolétarienne » publié en 1952 dans *Socialisme et Barbarie*, il conteste une lecture du marxisme qui convertirait la théorie de la lutte des classes en une science économique, établissant des lois à l'image de la physique, déduisant la superstructure et des comportements de classe d'une base économique. Il ne peut suivre un Marx qui ferait des classes sociales des personifications de catégories économiques, le travail pour le prolétariat et le capital pour la bourgeoisie, la lutte des classes se voyant alors réduite au reflet d'un conflit objectif entre l'essor forces productives et celui des rapports de production :

Comme ce conflit résulte lui-même du développement des forces productives, l'histoire se trouve pour l'essentiel réduite à ce développement, insensiblement transformée en un épisode particulier de l'évolution de la nature. En même temps qu'on escamote le rôle des classes, on escamote celui des hommes <sup>72</sup>.

- 84 Et d'ajouter :

« Non seulement Marx se distingue de cette théorie, mais il en fait une critique explicite dans ses œuvres philosophiques de jeunesse ; la tendance à se représenter le développement des sociétés en soi, c'est-à-dire indépendamment des hommes concrets et des relations qu'ils établissent entre eux, de coopération ou de lutte, est, selon lui, une expression de l'aliénation inhérente à la société capitaliste »<sup>73</sup>.

- 85 La réponse réside dans l'expérience concrète du prolétariat qui ne s'est pas contenté de réagir à des conditions concrètes, économiques.
- 86 D'un point de vue politique, on peut lire là en filigrane la question du parti révolutionnaire et celle des enquêtes ouvrières qu'entend susciter *Socialisme et Barbarie*. Et c'est ce que l'on appelle généralement le « jeune Marx » qui est mis en avant, celui de *L'Idéologie allemande*, principale référence de ce texte, celui d'avant la fameuse coupure épistémologique de 1845 mise en avant plus tard par Louis Althusser dans *Pour Marx*<sup>74</sup>. Ailleurs Lefort qualifie Marx de positiviste<sup>75</sup>.
- 87 Une parenté est dressée entre ce jeune Marx et Marcel Mauss, bien que le second ne connaisse pas le premier, dans le refus de la société comme abstraction, une volonté d'élucider des rapports concrets, un homme total « porteur d'une vérité sociale et historique »<sup>76</sup>. Loin de construire des systèmes de causalité expliquant un phénomène social par un autre, il s'agit pour Mauss « de relier tous les traits économiques, juridiques, religieux, artistiques d'une société donnée et de comprendre comment ils conspirent au même sens »<sup>77</sup>.

## 5. Le marxisme comme prédateur politique

- 88 « Les marxistes et leur anthropologie » est le dernier texte écrit par Pierre Clastres avant sa mort accidentelle, un texte qu'il n'a pas relu et qui a été retranscrit par ses éditeurs. Un texte d'ailleurs dont certains passages n'ont pu être déchiffrés. Sa publication dans le numéro 3 de la revue *Libre* <sup>78</sup> s'accompagne d'un *chapô* :

« Ces pages ont été rédigées par Pierre Clastres quelques jours avant sa mort. Il n'a pu en assurer lui-même la transcription et la révision. D'où quelques problèmes de déchiffrement du manuscrit. Les mots douteux sont placés entre crochets. Les mots ou expressions illisibles ont été laissés en blanc »<sup>79</sup>.



- 89 Il s'agit d'un « vigoureux pamphlet » « d'une écriture joyeuse » écrit Michel Cartry<sup>80</sup>. De fait le ton est polémique et violent, tranchant avec le caractère policé que revêtent parfois les polémiques en sciences sociales. Pour exemple :

Ce n'est pas que ce soit très amusant, mais il faut réfléchir un peu à l'anthropologie marxiste, à ses causes et à ses effets, à ses avantages et à ses inconvénients. Car si, d'une part, l'ethno-marxisme constitue un courant encore puissant des sciences humaines, l'ethnologie des marxistes est, d'autre part, d'une nullité absolue, ou plutôt radicale ; elle est nulle à la racine [...] Il convient donc de s'interroger sur ce néant qui déborde d'être (on verra de quel être il s'agit), sur cette conjonction entre discours marxistes et société primitive<sup>81</sup>.

Si les marxistes brillent, ce n'est pas par le talent, car ils en sont fort dépourvus, par définition pourrait-on dire : la machine marxiste ne fonctionnerait précisément pas si ses mécaniciens avaient le moindre talent, ainsi qu'il apparaîtra<sup>82</sup>.

Soit par exemple Meillassoux. Il serait, dit-on, une des têtes pensantes (pensantes !) de l'anthropologie marxiste<sup>83</sup>.

Soit par exemple Godelier. Il s'est acquis une considérable réputation (dans le bas de la rue de Tournon) de penseur marxiste. Son marxisme attire l'attention, car il paraît moins rugueux, plus œcuménique que celui de Meillassoux. Il y a du radical-socialiste chez cet homme-là (rouge en dehors, blanc en dedans) [...]. C'est un athlète de la pensée : il a entrepris de faire la synthèse entre structuralisme et marxisme. Il faut le voir sautiller de Marx à Lévi-Strauss. (Sautiller ! comme s'il s'agissait d'un oisillon ! Ce sont des embardées d'un éléphant)<sup>84</sup>.

- 90 Au-delà de cette virulence, mais cela compte sans doute comme une réponse à la hauteur de la violence ressentie, la façon dont Clastres saisit le marxisme en tant qu'il est à l'œuvre en anthropologie, peut être circonscrite en 6 temps.
- 91 1. Le marxisme s'insère dans un vide laissé par l'analyse structurale, critiquée par Pierre Clastres dans deux de ses objets majeurs. Si la connaissance des phénomènes de parenté d'une société est certes importante, pour autant la réduction du social à la parenté fait rater sa cible à l'anthropologie. « [...] lorsqu'on a bien dépiauté un système de parenté, on n'est guère avancé dans la connaissance de la société qui le met en œuvre, on se trouve encore sur le seuil. Le corps social primitif ne se rabat pas sur les liens du sang et d'alliance, il n'est pas seulement une machine à fabriquer des relations de parenté. Parenté n'est pas société : est-ce à dire que les relations de parenté soient secondaires dans le tissu social primitif ? Bien au contraire : elles sont fondamentales »<sup>85</sup>. Si la société « primitive » ne peut se penser sans les relations de parenté, la penser en ces seuls termes est réducteur et n'apprend rien sur « l'être social primitif ». Pierre Clastres conteste en particulier la seule fonction donnée par le structuralisme à la parenté, la codification de la prohibition de l'inceste, et le passage de la nature à la culture, et non la particularité de l'homme primitif, le caractère irréductible de la société « primitive ». L'analyse structurale des mythes ne trouve pas plus grâce aux yeux de Clastres, reprochant à Lévi-Strauss de la cantonner à une visée interne, de porter son attention à la relation des mythes entre eux, « par élision du lieu de production et d'invention du mythe, la société ». « Que les mythes se pensent entre eux, que leur structure soit analysable, c'est certain... mais en un sens secondaire : car ils pensent d'abord la société qui se pense en eux, et là réside leur fonction ». Là aussi, le structuralisme rate la cible : les mythes en tant qu'ils constituent le discours d'une société sur elle-même, et par conséquent comportent une dimension sociale et politique. Pour les mêmes raisons, le structuralisme ne pense pas le rite, expérience privilégiée de la vie sociale primitive. C'est par là que Clastres commence sa *Chronique des Indiens Guayaki*, une naissance, dans un premier chapitre nommé de même. « Je me

précipite sur ses talons, espérant que le bébé n'est pas né depuis trop longtemps et que je trouverai encore de quoi satisfaire ma curiosité ethnographique [...] quels mots rares de bienvenue au nouvel arrivant, quels rites d'accueil d'un petit Indien risquent de m'échapper à jamais [...]. Toute naissance est vécue dramatiquement par le groupe en son entier, elle n'est pas la simple addition d'un individu supplémentaire à telle ou telle famille, mais une cause de déséquilibre entre le monde des hommes et l'univers des puissances invisibles, la subversion d'un ordre que le rituel doit s'attacher à rétablir »<sup>86</sup>. C'est aussi l'objet de son texte sur la torture comme opération sociale sur le corps des jeunes gens, inscription d'un savoir et d'une appartenance<sup>87</sup>.

- 92 Le vide laissé par le structuralisme ouvre, par un effet d'aubaine, un espace que le marxisme prétendant à dire le vrai sur l'ensemble des mondes sociaux et historiques, se doit d'investir. Sans discours sur les sociétés primitives, point de possibilité d'énoncer des lois générales sur l'histoire.
- 93 2. L'application du marxisme aux sociétés primitives repose sur une dénégation des faits ethnographiques, sur la préexistence d'un discours tout prêt qui fait entrer « à coups de pieds » dans la société « primitive » les catégories marxistes de rapports de production, de développement des forces productives. « Godelier ceci dit ne manque pas de santé : voilà un bonhomme qui, avec la bonhomie d'un bulldozer, écrase les faits ethnographiques sous la doctrine qui le fait vivre »<sup>88</sup>. Le premier plan donné à l'économique ne relève pas d'un enjeu descriptif mais de la possibilité de l'universalité du marxisme puisque l'économie est « la mesure marxiste des faits sociaux »<sup>89</sup> : les rapports de parenté sont des rapports de production et les aînés exploitent les cadets, les sociétés primitives ne sont pas spécifiques, elles ne sont que pré-capitalistes. Pour Clastres l'application de la catégorie de production aux sociétés « primitives » n'a pas de sens, elles sont au contraire des « “machines” anti-production »<sup>90</sup>. La production n'y constitue pas une instance déterminante : « C'est le social qui règle le jeu économique, c'est, en dernière instance, le politique qui détermine l'économique »<sup>91</sup>. Et Clastres de réduire le marxisme à une possible région du savoir, celui qui porte sur les sociétés divisées où la sphère de l'économie serait centrale. Et de conclure dans son introduction à l'ouvrage de Sahlins, « Leurs dérisoires entreprises ont le même lieu de naissance, elles produisent les mêmes effets : ils font, les uns et les autres, une ethnologie de la misère. Et c'est le grand mérite de Sahlins que de nous aider à comprendre la misère de leur ethnologie »<sup>92</sup>.
- 94 3. Le registre des anthropologues marxistes est celui du catéchisme, ils visent à l'orthodoxie, se querellent sur les bonnes lectures et interprétation du Dogme, loin de tout surgissement d'idée. « Tous dévots de la même doctrine, ils professent la même croyance et psalmodient le même *credo* ; chacun veillant à ce que son voisin respecte dans l'orthodoxie la lettre des cantiques qu'entonne ce chœur peu angélique »<sup>93</sup>. Ainsi les querelles entre Meillassoux et Godelier sur les bons usages des catégories du marxisme pour exemple.
- 95 4. Les anthropologues marxistes entretiennent un rapport particulier à la politique dans l'invective aux théories concurrentes. Ainsi les réactions de Meillassoux face aux critiques d'Alfred Adler<sup>94</sup>. Il faut être du bon ou du mauvais côté : Billancourt ou Pinochet, ironise Clastres. Le marxisme ne produit pas un discours scientifique mais un discours idéologique, se constituant de plus en plus en un scientisme, en discours qui énonce la loi du mouvement historique. Pour Clastres, « Meillassoux, Godelier et consorts, qui sont-ils : ce sont des Lyssenko des sciences humaines ». Leur intérêt pour les sociétés

primitives ne serait qu'un prétexte à la conquête de pouvoir. Le lieu réel où il se trouve et où il convient de les dénoncer, c'est celui de l'affrontement politique dans sa dimension idéologique. « Les staliniens ne sont pas en effet n'importe quels conquérants du pouvoir [...] ils affirment détenir un savoir total pour légitimer l'exercice d'un pouvoir total »<sup>95</sup>. Clastres lui-même se défend de faire de la politique lorsqu'on lui reproche de construire les sauvages en modèles. Ainsi de la polémique avec Pierre Birnbaum portant sur la postface commune qu'il fait, avec Claude Lefort, du *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie :

« Il paraît, d'après l'auteur, que j'invite mes contemporains "à envier le sort des sauvages". Candeur ou roublardise ? Pas plus que l'astronome n'engage autrui à envier le sort des astres, je ne milite en faveur du monde des sauvages. Birnbaum me confond avec les promoteurs d'une entreprise dont je ne suis pas actionnaire (Robert Jaulin et ses acolytes). Birnbaum ne sait donc pas repérer les différences ? Analyste d'un certain type de société, je tente de dévoiler des modes de fonctionnement et non d'élaborer des programmes : je me contente de décrire les sauvages, mais peut-être est-ce lui qui les trouve bons ? Passons donc sur ces futiles et très peu innocents bavardages sur le retour du bon sauvage »<sup>96</sup>.

96 5. L'application des catégories du marxisme aux sociétés « primitives » ne comble pas les manques du structuralisme. La fonction de la parenté n'est pas la production mais de faire des parents. La nomination qu'elle opère détermine l'être sociopolitique de la société « primitive ». La nomination est le nœud entre parenté et société, ce que rate le marxisme en faisant de l'économie un tel nœud. Dans le domaine des mythes, il est impossible de leur appliquer, comme le fait Godelier, la notion d'idéologie. Marx attache ce concept à des sociétés divisés en classe, l'idéologie ayant pour objectif de masquer cette division.

97 6. « Ni marxiste, ni ethnologue ! » en conclut Pierre Clastres à son propos<sup>97</sup>. « Les marxistes n'ont rien à voir avec Marx »<sup>98</sup>, qui tente de penser, avec réussites et échecs, le capitalisme occidental et l'histoire qui le fait naître. Et de contester les usages de la notion d'idéologie par Godelier ou d'État par Meillassoux ; d'assigner le marxisme à une région de l'histoire humaine.

98 Sous la plume de Clastres, face à un structuralisme défaillant, le marxisme en anthropologie est une politique de la prédation : une théorie qui assimile les signes de l'altérité, et réduirait le caractère irréductible des sociétés « primitives », en l'intégrant et par là, la neutralisant, dans un mouvement de l'histoire dont les lois seraient énoncés depuis les théories occidentales. Ce qui évidemment vient heurter de plein fouet sa posture :

C'est de révolution copernicienne qu'il s'agit. En ce sens que, jusqu'à présent, et sous certains rapports, l'ethnologie a laissé les cultures primitives tourner autour de la civilisation, occidentale, et d'un mouvement centripète, pourrait-on dire. Qu'un renversement complet des perspectives soit nécessaire (pour autant que l'on tienne réellement à énoncer sur les sociétés archaïques un discours adéquat à leur être et non à l'être de la nôtre), c'est ce qui nous paraît démontrer d'abondance l'anthropologie politique<sup>99</sup>.

## NOTES

1. Dupré, Godelier, Meillassoux, Rey, Terray...
2. Dans la plupart des cas, chacune des figures est construite à l'aide d'un auteur exemplifié.
3. Karl MARX, *Œuvres. Économie II*, Édition établie par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1968, p. 1866.
4. Karl MARX, *The Ethnological notebooks of Karl Marx*, traduites et éditées par L. Kraber, Assen, Van Gorum, seconde édition, 1974.
5. Friedrich ENGELS, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, [http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels\\_friedrich/Origine\\_famille/Origine\\_famille.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_friedrich/Origine_famille/Origine_famille.html), p. 6.
6. Alain TESTART, « Morgan Lewis Henry » in : Pierre BONTE et Michel IZARD (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, p. 486-487.
7. Jean SURET-CANALE, « Lewis H. Morgan et l'anthropologie moderne », *La Pensée* 171, 1973, p. 75.
8. *Ibid.*, p. 76.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, p. 79.
11. *Ibid.*, p. 77.
12. Maurice GODELIER, « Lewis Henry Morgan (1818-1881) » in : *Horizons et trajets marxistes en anthropologie II*, Paris, Maspero, 1973, p. 58.
13. Au sens de Louis Althusser, c'est-à-dire une lecture qui met en œuvre une interrogation sur ce que les textes doivent à ce qu'ils ne maîtrisent pas. Le texte de Terray est d'ailleurs publié dans la collection « Théorie » chez Maspero, dirigée par Althusser et où ont été publiés son *Pour Marx* et *Lire le Capital*.
14. Emmanuel TERRAY, *Le Marxisme devant les sociétés « primitives »*, Paris, Maspero, 1969, p. 17.
15. En 1870-1871, Morgan se rend en Europe, il rend visite à Darwin dans le Kent. Anne RAULIN, « Sur la vie et le temps de Lewis Henry Morgan », *L'Homme* 195-196, 2010, p. 225-246.
16. Emmanuel TERRAY, *op. cit.*, p. 17.
17. *Ibid.*, p. 28.
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*, p. 29.
20. Cité *ibid.*, p. 43.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*, p. 46.
23. *Ibid.*, p. 75.
24. *Ibid.*, p. 91.
25. Claude MEILLASSOUX, « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance », *Cahiers d'Études Africaines*, 4, 1960, p. 38-67.
26. *Ibid.*, p. 41.
27. *Ibid.*, p. 40. Il fait en particulier référence à la *Contribution à la critique de l'Économie Politique* de Marx.
28. Jean COPANS, « Claude Meillassoux (1925-2005) », *Cahiers d'études africaines* [En ligne] 177, 2005, mis en ligne le 08 avril 2005, consulté le 17 novembre 2013. URL : <http://etudesafriques.revues.org/4887>. Emmanuel TERRAY, « Claude Meillassoux (1925-2005) », *L'Homme*, 174 | octobre-décembre 2005, [En ligne], mis en ligne le 22 avril 2005. URL : <http://lhomme.revues.org/1795>. Consulté le 17 novembre 2013.
29. Claude MEILLASSOUX, *Anthropologie économique des Gouros de Côte d'Ivoire*, Paris/La Haye, Mouton et Maison des Sciences de l'Homme, 1964. p. 18.

30. Claude LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye, Mouton and Co et Maison des sciences de l'homme, 1967, p. 565.
31. *Ibid.*, p. 159-160.
32. *Ibid.*, p. 161.
33. On se reportera à ce propos à Jacques RANCIÈRE, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 1992 ; et Pierre CARRARD, *Poétique de la Nouvelle Histoire. Le discours historique en France de Braudel à Chartier*, Lausanne, Payot, 1998.
34. Fernand BRAUDEL, « Préface à la seconde édition » in : Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. 1. La part du milieu*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 20.
35. Charles PARAIN, *La Méditerranée. Les hommes et leurs travaux*, Paris, Gallimard, 1936. On trouve aussi dans cette collection, fondée en 1932, *La Civilisation du Renne* de Leroi-Gourhan et *L'Homme et les plantes cultivées* de Haudricourt et Hénin publiés respectivement en 1936 et 1943, le premier dans la section « Une civilisation du ... » appuyée sur la notion de genre de vie comme principe de groupement des hommes et entendant montrer la mécanique de la vie humaine autour d'un produit, l'autre correspondant à l'esprit de la section « L'Homme et les éléments » entendant traiter de la bataille des hommes contre les éléments pour améliorer leur sort et limiter leurs aléas. On y trouve ainsi L'homme et la montagne, et les îles, et la côte, et le Sahara... Le livre de Parain entre dans la troisième section « Monographies » qui permet de « reconstituer la vie humaine soit dans un cadre régional déterminé, soit façonnée par un genre de vie spécial. »
36. Pour une analyse détaillée de cette archive, cf. Noël BARBE, « Dans un papier kraft... Braudel lu par Charles Parain ou Marx à la trace » in : Noël BARBE et Jean-François BERT (dir.), *Penser le concret. A. G. Haudricourt, A. Leroi-Gourhan et C. Parain*, Paris, Creaphis, 2011, p. 33-57.
37. Karl MARX, *Œuvres. Économie I*, Édition établie par Maximilien RUBEL, « Le Capital Livre premier », Paris, Gallimard, 1965, p. 1146. Sur la critique de Malthus par Marx, on se reportera utilement à Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Critique de Malthus*, introduction, traduction et notes par Roger Dangeville, Paris, Maspero, 1978.
38. Maurice GODELIER, « Modes de production, rapports de parenté et structures démographiques », *La Pensée* 172, 1973, p. 8.
39. *Ibid.*, p. 9.
40. *Ibid.*, p. 11-12.
41. Maurice GODELIER, « Économie » in : Robert CRESSWELL (dir.), *Éléments d'ethnologie. 2. Six approches*, Paris, Colin, 1978, p. 1020.
42. . CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES, *Sur le mode de production asiatique*, Paris, Éditions sociales, 1969.
43. Parmi d'autres.
44. Claude MEILLASSOUX, *Anthropologie économique des Gouros de Côte d'Ivoire*, *op. cit.*.
45. Ce texte est le second de *Le Marxisme devant les sociétés « primitives »*, *op. cit.*
46. Emmanuel TERRAY, *Le Marxisme devant les sociétés « primitives »*, *op. cit.*, p. 97.
47. Claude LEFORT, *Le Temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, p. 224.
48. *Ibid.*, p. 224-225.
49. Claude LEFORT, « Kravchenko et le problème de l'URSS », *Les Temps Modernes*, 29, p. 1490-1516.
50. Claude LEFORT, « Le marxisme et Sartre », *Les Temps Modernes*, 89, 1953, p. 1541-1570.
51. Claude LEFORT, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 268.
52. . Claude LEFORT, « La contradiction de Trotsky et le problème révolutionnaire », *Les Temps Modernes* 39, 1948, p. 48-69.
53. *Ibid.*, p. 57.
54. *Ibid.*, p. 62.
55. *Ibid.*, p. 61.
56. *Ibid.*, p. 68-69.

57. *Ibid.*, p. 70.
58. Claude LEFORT, *Le Temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, p. 32.
59. *Ibid.*, p. 34.
60. Et non pas à côté. Lorsqu'Alain CAILLÉ écrit sur « Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique », in C. HABIB et C. MOUCHARD (dir.), *La Démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris, Éditions Esprit, 1993, p. 51-77, il ne dit mot de ce rapport premier et pratique au marxisme.
61. Claude LEFORT, *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, p. 23.
62. *Ibid.*
63. *Ibid.*, p. 37.
64. *Ibid.*, p. 38.
65. *Ibid.*, p. 39.
66. *Ibid.*, p. 39.
67. *Ibid.*, p. 42.
68. *Ibid.*, p. 27-28.
69. *Ibid.*, p. 24.
70. *Ibid.*, p. 33.
71. *Ibid.*
72. Claude LEFORT, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 72.
73. *Ibid.*
74. Louis ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.
75. Claude LEFORT, *Les Formes de l'histoire*, *op. cit.*, p. 289.
76. *Ibid.*, p. 22.
77. *Ibid.*
78. Pierre CLASTRES, « Les marxistes et leur anthropologie », *Libre 3*, 1977, p. 135-149.
79. *Ibid.*, p. 135.
80. Michel CARTRY, « Pierre Clastres », *Libre 4*, p. 49.
81. Pierre CLASTRES, « Les marxistes et leur anthropologie », *op. cit.*, p. 135.
82. *Ibid.*, p. 136.
83. *Ibid.*, p. 139.
84. *Ibid.*, p. 140.
85. *Ibid.*, p. 137.
86. Pierre CLASTRES, *Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris, Plon, 1972, p. 9-10.
87. Pierre CLASTRES, *La Société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 154.
88. Pierre CLASTRES, « Les marxistes et leur anthropologie », *op. cit.*, p. 143.
89. *Ibid.*, p. 147.
90. Pierre CLASTRES, « Préface » à Marshall SAHLINS, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1946, p. 29.
91. *Ibid.*
92. *Ibid.*, p. 30.
93. Pierre CLASTRES, « Les marxistes et leur anthropologie », *op. cit.*, p. 139.
94. Alfred ADLER, « L'Ethnologie marxiste : vers un nouvel obscurantisme ? », *L'Homme*, 1976, n°4, p. 118-128. « Claude Meillassoux » « Sur Deux critiques de « Femmes, greniers et capitaux » ou « Fahrenheit 450, 5 », *L'Homme*, 1977, n°1, p. 123-128.
95. . Pierre CLASTRES, « Les marxistes et leur anthropologie », *op. cit.*, p. 149.

96. Pierre BIRNBAUM, « Sur les origines de la domination politique : à propos d'Étienne de La Boétie et de Pierre Clastres », *Revue française de science politique*, 1977, n°1, p. 5-21 ; Pierre CLASTRES, « Le retour des Lumières », *Revue française de science politique*, 1977, n°1, p. 27.

97. Pierre CLASTRES, « Les marxistes et leur anthropologie », *op. cit.*, p. 147.

98. *Ibid.*, p. 146.

99. Pierre CLASTRES, *La Société contre l'État*, *op. cit.*, p. 23.

## RÉSUMÉS

Au début des années soixante, en France, une nouvelle anthropologie marxiste semble se développer, revenant et discutant de concepts marxistes, de leurs valeurs heuristique et descriptive, tel le mode de production asiatique, en inventant de nouveaux, par exemple le mode de production lignager. Il ne s'agira pas, dans cette note de recherche, de discuter du bien-fondé de ses thèses, de donner raison à l'un ou à l'autre. Dilatant un peu le champ chronologique, nous tenterons de saisir des formes de présence du marxisme dans l'anthropologie, c'est-à-dire les façons dont il y intervient, les adaptations qui en sont faites, ou encore la manière dont il a pu être perçu au sein de la discipline. Sans souci d'exhaustivité, ce sont cinq figures que l'on peut mettre en avant : la qualification et la constitution d'ancêtres communs, la remise en ordre des systèmes de causalité, les tentatives de disciplinarisation autour du bon usage des concepts, la pluralité des Marx et enfin le marxisme pour partie ou totalité disqualifié. Chacune de ces figures, dans la plupart des cas, est construite à partir d'un auteur exemplifié.

At the beginning of the Sixties, in France, a new Marxist anthropology seems to develop. She discusses the Marxist concepts and their value (the Asiatic mode of production). She produces it of new (lineage mode of production). It is not a question, in this note of research, of discussing the legitimacy of its theses. We shall rather try to seize forms of presence of the Marxism in the anthropology: the manners of which he intervenes there, the adaptations that are made, or the way he could be perceived within the discipline. It is five figures which we can put forward: the qualification and the constitution of common ancestors, the cleaned up of the systems of causality, the discussions about the good use of the concepts, the plurality of Marx and finally the Marxism partly or totality disqualified.

Auf welche Art greift er ein, welchen Anpassungen unterliegt er, wie wurde er im Rahmen dieser Disziplin empfunden?

## AUTEUR

### NOËL BARBE

**Noël Barbe** est chercheur au IIAC (CNRS-EHESS-min. Culture) où ses travaux portent sur l'anthropologie du geste artistique, de la politisation de l'action patrimoniale et l'histoire des savoirs anthropologiques. Conseiller pour l'ethnologie à la direction régionale des Affaires culturelles de Franche-Comté, il a conduit et dirigé de nombreuses recherches-actions. Il assure

la direction scientifique de l'ethnopôle « Courbet » où il co-dirige la collection « Cahiers de l'ethnopôle » aux éditions Sekoya. Il enseigne à l'Université de Strasbourg et a assuré le commissariat de plusieurs expositions. Dernières publications : *Courbet, peinture et politique* (avec Hervé Touboul), Besançon, 2013 ; « Isac Chiva, ethnologie et politique patrimoniale », *Terrain*, n° 60, 2013, p. 148-163. Dernière exposition : *Lip 73... ça peut toujours servir*, Besançon, 2013.